

Die neoliberale Mär vom wohltätigen Unternehmertum: der Philanthrokapitalismus als Herrendiskurs

Meisterhans, Nadja

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Meisterhans, N. (2015). Die neoliberale Mär vom wohltätigen Unternehmertum: der Philanthrokapitalismus als Herrendiskurs. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 39(2/3), 75-99. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56678-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Nadja Meisterhans

Die neoliberale Mär vom wohltätigen Unternehmertum: Der Philanthro- kapitalismus als Herrendiskurs

Gesellschaftliche Krisen können dazu beitragen, dass sich politische Machtverhältnisse im progressiven Sinne verändern. Auffällig an den multiplen Krisen im Neoliberalismus ist jedoch, dass sie nicht zu einer allgemeinen De-legitimierung des Paradigmas geführt haben. Vor diesem Hintergrund befasst sich der Beitrag in ideologiekritischer Absicht mit der philanthrokapitalistisch ausgerichteten Entwicklungspolitik und fragt, inwiefern diese als eine phantasmatisch aufgeladene Regierungstechnik dechiffriert werden kann, die zur Legitimierung des Neoliberalismus beiträgt. Die an Jaques Lacans Psychoanalyse anschließende These ist, dass der Philanthrokapitalismus, indem er sich in vermeintlich antiideologischer Positionierung den strukturell Benachteiligten zuwendet, asymmetrische Machtverhältnisse nicht nur verschleiert, sondern auf subtile Weise Herr-Knecht-Verhältnisse herstellt, in denen weitreichende gesellschaftliche Umwälzungen mit einem ethischen Tabu belegt werden.

Schlüsselbegriffe: Jacques Lacans Psychoanalyse, Philanthrokapitalismus, Neoliberalismus, Ideologiekritik

Massive Strukturanpassungsmaßnahmen und Austeritätspolitik, weltweite Polizeigewalt gegen soziale Bewegungen, der repressive Umgang mit Migrationsströmen, die Stigmatisierung von Arbeitslosigkeit und die Diskriminierung von Prekarität – es scheint, als hätte die Kulturevolution des Neoliberalismus nicht nur endgültig eine globale Dimension erreicht, sondern als würde an ihr nun eine destruktive Seite sichtbar werden, die eine neue Qualität aufweist.

Es muss angesichts der Vielfalt von Krisendiagnosen – etwa im Bereich der Ökologie, der Politik als auch Wirtschaft nicht überraschen, dass in politischen und sozialwissenschaftlichen Zeitdiagnosen längst von einer »multiplen Krise« gesprochen wird (vgl. Brandt, 2009 sowie Demirovic

et. al., 2011). Fasst man den Krisenbegriff nicht so eng, dass er ausschließlich den zyklischen Wendepunkt zwischen konjunkturellem Auf- und Abschwung bezeichnet oder als ökonomische Systemkrise die Wendepunkte langer Wellen angibt, kann die Gegenwart tatsächlich durch eine auf mehreren Ebenen wirksame Krisentendenz charakterisiert werden. *Politisch* äußert sich diese Tendenz vor allem in einer tiefen Krise des Sozialen. Und diese Krise des Sozialen bezieht sich auf die Art und Weise wie sich Subjekte zur Krise verhalten und durch sie formiert werden.

Der vorliegende Artikel befasst sich mit der ideologiekritischen Frage, inwiefern der Neoliberalismus neue Formen der repressiven Toleranz hervorbringt, die mit spezifischen Subjekt(de)formationen und Realitätsverleugnungen einhergehen. Ausgangspunkt ist die von Herbert Marcuse inspirierte Frage (vgl. Marcuse, 1984), weshalb neoliberale Regierungstechniken, trotz diverser Krisen nicht überwunden werden. Neoliberale Regierungstechniken sollen im folgendem am Beispiel von aktuellen Entwicklungspolitiken analysiert werden.

Die Entpolitisierung der Krise

Gesellschaftliche Krisen können dazu beitragen, dass sich politische Kulturen, gesellschaftliche Strukturen und Machtverhältnisse sowohl im progressiven wie auch repressiven Sinne verändern. Auffällig an den multiplen Krisen im Neoliberalismus ist jedoch, dass sie nicht zu einem allgemeinen Aufbegehren geführt haben. Vielmehr erleben wir einen rasanten Prozess der Entpolitisierung und Entsolidarisierungen, in dem grundlegende gesellschaftliche Konflikte und Strukturen der sozialen Verelendung negiert und d. h. durch das Mantra der Alternativlosigkeit tabuisiert werden (vgl. Harvey, 2004).

Doch ist es angesichts der Vielfalt von Auswirkungen, die neoliberale Politikstrategien in den unterschiedlichen Gesellschaften haben, angemessen von einer »repressiven Wende« zu sprechen? Und wenn es zu einer repressiven Wende gekommen ist, warum bleibt der Neoliberalismus als Weltanschauung dennoch relativ unhinterfragt?

Diese grundsätzliche Frage soll auf das Phänomen neoliberaler ›Entwicklungshilfe‹ bezogen analysiert werden, indem gefragt wird, inwiefern philanthrokapitalistische Projekte eine ideologische Funktion haben, die zur Legitimierung des Neoliberalismus beitragen. Philanthrokapitalistische Projekte sind dadurch gekennzeichnet, dass vermögende Unternehmer/innen philanthropische Motive mit Management-Strategien aus der Wirtschaft kombinieren, um Armen bzw. strukturell Deprivierten im Rahmen von Charity-Events und Spendenaktionen auf (vermeintlich) unideologische und pragmatische Weise zu helfen.

Der Gedanke, der im Folgenden entfaltet werden soll ist, dass sich gerade am Beispiel des Philanthrokapitalismus zeigen lässt, inwiefern die neoliberale Kulturrevolution mit einer repressiven Wende einhergeht, die eine neuartige Qualität aufweist. Die Eigenschaft dieser repressiven Wende ist, dass sie ein spezifisches Subjekt-Verhältnis zwischen Eliten, Mittelschichten und strukturell Marginalisierten herstellt, in der grundlegende politische Machtasymmetrien und die ökonomischen Ursachen sozialer Ungleichheitsverhältnisse auf besonders hartnäckige Weise verleugnet werden können (bzw. müssen). Indem der Philanthrokapitalismus – so die These – sich in vermeintlich antiideologischer Positionierung den strukturell Benachteiligten zuwendet, werden asymmetrische Machtverhältnisse nicht nur verschleiert, sondern weitreichende gesellschaftliche Umwälzungen gleichsam mit einem ethischen Tabu belegt (vgl. Žižek, 2010, S. 272).

Mehr noch behaupte ich, dass der Philanthrokapitalismus als ideologische Formation gedeutet werden kann, die auf phantasmatischem Wege eine Herr-Knecht-Beziehung errichtet. Denn im Philanthrokapitalismus wird das strukturell deprivierte Subjekt als ein (minderwertiger) Anderer konstruiert zu dem eine Distanz gehalten werden kann. Im Anschluss an Slavoj Žižek soll die These formuliert werden, dass der Philanthrokapitalismus besser Situiertere im globalen Norden dem ›Willen zum Genießen‹ unterwirft und dass dieser Wille auf einem unsichtbar gemachten ideologisch formierten Befehl beruht (vgl. Žižek, 1992).

Wir tun so, als ob wir frei wären und uns frei entscheiden können, und akzeptieren dabei nicht nur still schweigend, sondern fordern regelrecht, dass ein in die Form der freien Rede eingeschriebenes, unsichtbares Gesetz uns befiehlt, was wir tun und denken sollen (Žižek, 2010, S.33).

Und »(d)a das Gebot der anonymen Lust heute zur vorherrschenden Art der ideologischen Anrufung geworden ist, sollte man sich mit dem Thema Genießen und Lust als politische Faktoren besonders vorsichtig nähern und nicht den Fehler machen, überall Ideologie zu wittern wo keine ist, beziehungsweise sie zu übersehen, wo sie voll zum Tragen kommt« (Žižek, 2009, S. 123).

Mein Argument lautet vor dem Hintergrund dieser Diagnosen, dass besser Situierte in der Rolle des/der Spenders/in im Rahmen von philanthropikapitalistischen Projekten ideologisch angerufen werden, globale Ungleichheitsverhältnisse, auf narzisstische Weise zu *genießen* (diese Idee ist inspiriert durch Jason, 2014, S. 1146). Die Folge dieser Anrufung ist, dass politische Subjektivität sowohl auf Seiten der Spender/innen und philanthropikapitalistischen Unternehmer/innen wie auch der Spendenempfängerinnen, wenn auch im unterschiedlichen Maße, negiert werden muss. Der Artikel mündet zunächst in die Feststellung, dass neoliberale Anrufungen im Kontext der neoliberalen »Entwicklungspartnerschaften« zu einer grundlegenden Entpolitisierung von Subjektivität führen, die nicht selten verhindern, dass es zu einem allgemeinen Aufbegehren kommt. Wenngleich diese Diagnose pessimistisch stimmt, sollen dennoch Perspektiven des politischen Widerstands bzw. widerständiger Subjektivität aufgezeigt werden.

Philantropkapitalismus als neoliberale Antipolitik

Philantropikapitalistische Unternehmer/innen haben sich auf die Fahne geschrieben, die Welt zu retten.

Das Konzept des philanthropischen Kapitalismus lässt sich auf eine einfache Idee herunterbrechen: Die zornigen Armen hatten

zwei Jahrhunderte Zeit, um zu beweisen, ob sie imstande sind, die Welt zu verbessern. Die Ergebnisse waren teils verheerend, teils ambivalent. Am Anfang des 21. Jahrhunderts liegt der Gegenvorschlag in der Luft: Lasst mal die Reichen zeigen, wie sie es besser machen. Sie schulden ja wirklich der Welt den Nachweis, dass sie mehr können als nur ein übergebührlich großes Stück vom Kuchen der Welt aufzufressen (Sloterdijk, 2015).

Ein großer Teil der globalen Entwicklungspolitik wird mittlerweile durch private Stiftungen und Initiativen in Form von philanthropischen Großprojekten abgewickelt. Ausschlaggebend für diese Entwicklung ist nicht nur, dass internationale Organisationen wie die UN und ihre Sonderorganisationen im Zuge ausbleibender Erfolge im Bereich der Armutsbekämpfung in Misskredit geraten sind, sondern ebenso ein genereller Trend im Rahmen neoliberaler Regierungstechniken. Und dieser Trend ist, dass Politik jenseits des Staates und jenseits von internationalen Institutionen im Rahmen von globalen Partnerschaften mit der Privatwirtschaft organisiert werden soll (vgl. Jachtenfuchs, 2013; Wolf, 2000).

Ein prominentes Beispiel in der gesundheitsbezogenen Entwicklungspolitik ist die Bill-und-Melinda-Gates-Stiftung, die inzwischen weltweit zur mächtigsten privaten Wohltätigkeitsstiftung herangereift ist. Sie ist mittlerweile der größte Financier von globalen Gesundheitsinitiativen und hat deshalb großen Einfluss auf die Gesundheitsprogramme der WHO und UN sowie auf eine Vielzahl von entwicklungspolitisch ausgerichteten NGOs (vgl. Beigeber, 2012, 197; Birn, 2014). Bedenklich ist zunächst, wie diese privaten Stiftungen zu ihrem Geld kommen. Das Stiftungskapital der Gates-Stiftung beispielweise stammt aus dem Vermögen, das Gates in der Vergangenheit mit seiner Computerfirma Microsoft erwirtschaftet hat und nun auf rund 60 Milliarden US-Dollar geschätzt wird. Dieses Vermögen ist Ergebnis einer auf die Monopolstellung ausgerichteten Unternehmensstrategie, die auf die Privatisierung geistigen Eigentums ausgerichtet ist. Nun wird dieses Vermögen in einer Stiftung gerade auch deswegen angelegt, um Steuern zu sparen. Doch damit nicht genug: Zusätzlich legt die Gates-Stiftung ihr Geld in hoch

profitablen Bereichen an. Dabei handelt es sich um Firmen aus der Chemie-, Nahrungsmittel- und Pharmaindustrie, deren Geschäftspraktiken einer nachhaltigen Gesundheits- bzw. Entwicklungspolitik entgegenstehen. Die Mittel, die Gates in Gesundheitsprojekten zur Verfügung stellt, rühren zum Beispiel aus Renditen, die mit Kapitalanlagen in Unternehmen wie Monsanto, Coca-Cola, McDonalds und Shell erwirtschaftet werden. Allein im Jahr 2012 gab die Stiftung über 36,4 Milliarden Dollar aus (vgl. Bowman & Mc Coy, 2012) und hat dadurch einen massiven Einfluss auf die Empfängerstaaten und deren Gesellschaften. Bedenklich an dieser Entwicklung ist aber auch, dass die entwicklungspolitische Gesundheitsagenda so dem kritischen Diskurs entzogen und verfehlte Prioritätensetzungen, nicht mehr in Frage gestellt werden können. Ausgeblendet werden dabei nämlich jene sozialen, politischen und ökonomischen Bedingungen, die sich auf die Gesundheitssituation von Menschen auswirken. Diese Bedingungen werden durch die Verteilung von Geld, Macht und anderen Ressourcen auf globaler, nationaler sowie lokaler Ebene im entscheidenden Maße beeinflusst (vgl. World Health Organization, 2008).

Philanthrokapitalistische Projekte dagegen beruhen auf einem medizinisch-technokratischen und damit im Foucaultschen Sinne biopolitischen Wissensdiskurs, der gesellschaftliche Machtfragen, Abhängigkeiten und Konfliktlagen wirkungsvoll verleugnet und damit verstetigt (vgl. Foucault, 2005, S. 230ff.). Philantrophische Projekte können daher als eine auf Entpolitisierung ausgerichtete Herrschaftsstrategie verstanden werden, die den biomedizinischen Diskurs auch dazu nutzten, die (vermeintliche) kulturelle Überlegenheit zu demonstrieren und den Kapitalismus als ethisch anerkennungswürdige Form des Wirtschaftens zu präsentieren.

The term ›philanthrocapitalism‹ expresses the idea that capitalism is or can be charitable in and of itself. The claim is that capitalist mechanisms are superior to all others (especially the state) when it comes to not only creating economic but also human progress; that the market and market actors are or should be made the pri-

me creators of the good society; that capitalism is not the cause but the solution to all the major problems in the world; that the best thing to do is to extend the market to hitherto personal or state processes; and, finally, that there is no conflict between the rich and the poor but rather that the rich are the poor's best and possibly only friend (Thorup, 2011, S. 555).

Private Stiftungen agieren im Sinne eines ›verbetriebswirtschaftlichen‹ Denkens als Weltverbesserungskonzerne, die darauf ausgerichtet sind, gerettete Leben zu zählen. Wenig kümmern philanthrokapitalistische Projekte jedoch öffentliche Strukturpolitiken und damit die Einlösung von verbrieften Menschenrechten, etwa dem Recht auf Gesundheit (vgl. hierzu der International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (ICESCR) sowie die UN Menschenrechtscharta, Artikel 25). Gesundheitspolitiken werden indessen im Rahmen technokratischer Machbarkeitsphantasien als ›one size fits all solutions‹ gerahmt, die streng auf funktionale und regulatorische Effizienz ausgerichtet sind. Damit gehen diese Projekte nicht nur häufig an gesellschaftlichen Bedürfnissen und Forderungen etwa aus dem Kontext sozialer Bewegungen vorbei, sondern degradieren Empfängerstaaten und deren Gesellschaften im Rahmen des ›Charity-Modells‹ zu Hilfsempfängern (vgl. Peoples Health Movement et. al., 2014; Parry, Field & Supiano, 2013).

Dazu gehört auch, dass die Erfahrungen der jeweiligen Länder im Umgang mit bestimmten Krankheiten, insbesondere das Wissen über deren sozialen und politischen Ursachen sowie die forschungsbezogene Wissensproduktion systematisch ignoriert werden. Es mag vor diesem Hintergrund wenig verwundern, dass philanthrokapitalistische Projekte im Rahmen diverser zivilgesellschaftlicher Netzwerke insbesondere aus dem Globalen Süden und den Postcolonial Studies als paternalistische und restkoloniale Unternehmungen kritisiert werden, in denen es zur Viktimisierung ganzer Bevölkerungsgruppen kommt (vgl. Ferguson, 1990; Ashcrof, Griffiths & Tiffin, 2000; Baaz, 2005).

Auf diese Kritik hat die Gates-Stiftung durchaus reagiert. Neuerdings ist in deren Gesundheitsprojekten viel von Partnerschaften und einer

Stärkung von Partizipationsmöglichkeiten insbesondere auf der lokalen Ebene zu hören (vgl. Melinda and Bill Gates Foundation, 2015). Es gibt also einen diskursiven Wandel im philanthropischen Narrativ. Gleichwohl handelt es sich hier um eine typische Rochade im Kontext neoliberaler Selbstlegitimierungsstrategien, die letztlich auf einer Anerkennungsfiktion beruhen:

The strategy goes like this: Talk about the poor as ›equals‹ who share our values; emphasize that development is a partnership; stop casting rich people and celebrities as saviors of the poor; and above all play up the idea of ›self-reliance‹ and independence, with special attention to empowering woman and girls. Progressive Westerners love this stuff. This new framing is nothing than a propaganda strategy (Hickel, 2015, S. 1).

Philanthropische Projekte sind in diesem Sinne nicht nur undemokratisch ausgerichtet, sondern auch Ausdruck einer neoliberalen Antipolitik, in der es zu einer Miss-Repräsentation der sogenannten Entwicklungsländer und zu einer Negation der dem Kapitalismus inhärenten strukturellen Gewaltverhältnisse kommt. Insbesondere ignorieren philanthrokapitalistische Unternehmungen die Tatsache, dass das Empowerment von strukturell Deprivierten entscheidend von emanzipatorischen Praxen im Kontext von sozialen Bewegungen sowie von einem Bekenntnis der internationalen Staatengemeinschaft abhängt, das Recht auf Gesundheit in Form von öffentlichen Strukturpolitiken umzusetzen. In diesem Sinne ist der Philanthrokapitalismus vor allem eine neoliberale Antwort auf die permanenten Krisen des Kapitalismus.

Philanthrocapitalism is an answer to a critique, or rather as a way to integrate the critique into the self-portrayal of capitalism. We have for instance seen capitalist firms turn the critique of inauthenticity into a ›self-critical‹ maneuver using a vocabulary of a new playfulness, irony and creativity, levelling corporate culture to distance themselves from their own inauthentic past. An ideology or spirit is basically a self-representation developed and con-

ceptualized through an active engagement with the structural features of the economy and with societal pressures and critiques. Philanthropy has always been dependent upon inequality and hierarchy. Inequality is the reason why philanthropy is needed and the riches of the more fortunate are what provide the material for the philanthropy. So inequality provides both the reason and the resources of philanthropy (Thorup, 2011, S. 555).

Die ideologische Konstruktion des Philanthrokapitalismus beruht damit auf einer Anerkennungsfiktion, die kapitalistische Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse verschleiert und genau deshalb Praxen des politischen Widerstands einschneidend unterlaufen kann. Der Erfolg der neoliberalen Kulturrevolution – so meine nächste These – ist aber auch darin begründet, dass es gerade durch den Philanthrokapitalismus gelingt, den Genuss einer Herrenrolle in Form eines schmutzigen Geheimnisses in Aussicht zu stellen. Gezeigt werden soll im Rekurs auf Hegel, Lacan und Žizek, inwiefern besser Situierte in der Rolle des/der Spenders/in im Rahmen von philanthrokapitalistischen Projekten ideologisch angerufen werden, globale Ungleichheitsverhältnisse, auf narzisstische Weise zu genießen (Wilson, 2014, S. 1146).

Hegel, Žizek und Lacan und der Befehl zu Genießen

Ein Schlüsseltext, der Anerkennung als Machtverhältnis erläutert, ist Hegels *Phänomenologie des Geistes*, in der das Selbst erst durch die Beziehung zum anderen konstituiert wird. Insbesondere Hegels Parabel von Herr und Knecht kann als eine *Grundstruktur* von Machtkonflikten entfaltet werden, in der ein Kampf um Leben und Tod als Anerkennungsbewegung imaginiert wird. Jacques Lacan und mit ihm Slavoj Žizek haben die Frage der Anerkennung aus der hegelschen Herr-Knecht-Dialektik aufgegriffen und in einen Kontext von Begehren und Genießen gestellt. Die hegelsche Dialektik des Kampfs um Anerkennung in der Lesart Lacans und Žizeks soll nun in ideologiekritischer Perspektive als eine Machtverhältnisse dekonstruierende Heuristik entfaltet wer-

den. Dieser Argumentationsschritt geht damit einher, die Herrenrolle im Sinne einer narzisstischen Spiegelung zu erläutern, die aus einer affirmativen und in diesem Sinne autonomienegierenden Identifikation mit der neoliberalen ideologischen Hegemonie resultiert.

Die systematische Konsequenz, die Hegel bekanntlich aus der Todesverweigerung des Knechts zieht, ist dass der Knecht im Kontext der asymmetrischen Anerkennungsstruktur das Bedürfnis nach Autonomie marginalisiert (Selbstmarginalisierung) und der Herr sein Selbst absolut setzt:

Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als ein selbstständiges Bewusstsein nicht erreicht (Hegel, 1986, 149).

Der Herr reklamiert einen absoluten Herrschaftsanspruch, indem er den Knecht nicht als autonomes Subjekt anerkennt. Gleichwohl – so schon Hegel – bleibt auch der Herr vom Knecht abhängig, als er die Produkte der Arbeit des Knechts konsumiert, sie aber nicht selbst herstellen vermag (ebd.).

Der Gedanke, der nun entfaltet werden soll, ist, dass die ideologische Anrufung des Philanthrokapitalismus Subjektrollen konstituiert, in denen besser Situierte unbewusst die Herrenrolle einnehmen, um die prekäre Existenz von strukturell Marginalisierten zu genießen und deren Leiden in Form von Charity-Spektakeln zu konsumieren. Im Philantropkapitalismus kommt es also mit Žižek formuliert zu einer obszönen Form des Genießens (vgl. Žižek, 1992), die zugleich mit einer Konstruktion von Andersheit einhergeht (vgl. Bhabha, 1986). Die strukturell Deprivierten im globalen Süden werden nicht nur als der hilfsbedürftige Andere imaginiert, sondern unbewusst zum Knecht degradiert, der gezwungen wird, durch seine prekäre Existenz die Objekte des Genießens für den Herrn zu produzieren. In theoretischer Hinsicht sind hier zwei Konzepte von Bedeutung, die Lacan im Anschluss an Hegels Herr-Knecht-Dialektik entwickelt und die von Žižek aufgegriffen werden: Anerkennung und

Genießen. Lacan geht zunächst davon aus, dass Menschsein die Begierde nach Anerkennung durch einen Anderen ist:

Das Begehren ist stets [d]as, was sich als Konsequenz der sprachlichen Artikulation auf der Ebene des Anderen einschreibt [...]. Dies bedeutet, dass wir letztlich stets dabei sind gegenüber dem Anderen ein Anspruch auf Anerkennung zu erheben (Lacan, 2005,47).

Sprache und Begehren spielen also eine Schlüsselrolle in der Subjektbildung. Gesellschaftliche Erzählungen bilden ein Medium und eine Struktur, in denen anerkennungsbezogene Machtverhältnisse insofern hergestellt werden als das Subjekt im Kontext eines immer schon bestehenden Sprachsystems nicht nur vergesellschaftet, sondern als Sprecher/in überhaupt erst durch die Sprache hervorgebracht wird: »Nicht nur wird der Mensch in die Sprache hineingeboren, genauso wie er in die Welt hineingeboren ist, sondern er wird auch durch die Welt geboren« (ebd.). Gleichwohl sind Subjekte nach Lacan niemals mit der Sprache identisch, denn Subjektivität ist immer auch durch einen grundlegenden Riss gekennzeichnet, der sich aus einer unüberbrückbaren Differenz zwischen dem Realen (Teile des Unbewussten), dem Symbolischen (der Sprache) und dem Imaginären (dem Spiegelbild) ergibt. Von Bedeutung ist hier, dass das Unbewusste in der Lacanschen Lesart nicht etwa »das Reservat wilder Triebe [ist], die vom Ich gezähmt werden müssen, sondern der Ort an dem sich eine traumatische Wahrheit äußert« (Žižek, 2011, 11). Das Reale bildet einen unauflösbaren Kern, der sich der Symbolisierung entzieht und im zivilisatorischen Prozess abgewehrt werden muss. In diesem Sinne spricht Lacan von »Löchern im Diskurs« (2005, S. 35).

Der Eintritt in die symbolische Ordnung erfolgt wiederum mit dem Spiegelstadium, welches eine weitere Säule der Lacanschen Theoriearchitektur bildet. Sie beschreibt zunächst ein Entwicklungsstadium des Kindes, in dem es sich im Spiegel entdeckt und sich mit dem Bild im Spiegel identifiziert. Diese Selbstentdeckung ist nach Lacan eine onto- wie phylogenetische Grundstruktur in der individuellen und gesellschaftlichen Subjektbildung, der allerdings eine Verkenntung bzw. Selbsttäuschung

immanent ist, denn es ist ein von Widersprüchen gereinigtes Ideal-Ich; also wie wir gerne wären, aber nicht sind. Entscheidend ist hier, dass das Subjekt nicht sich selbst, sondern nur das einheitliche Bild, das es sich von sich imaginiert, in den Blick bekommt. Es ist in diesem Sinne eine illusorische Identifikation, die zugleich auch die Identifikation mit einem Anderen strukturiert. Denn Identifikation heißt auch immer, dass wir unser Selbst im Blick des Anderen imaginieren, der über die symbolische Ordnung vermittelt wird. Hier finden wir die Hegelsche Grundidee wieder: Das Selbst bedarf der Betätigung durch einen Anderen. Das Spiegelstadium stellt also die »symbolische Matrix« her, »an der das Ich (je) in einer ursprünglichen Form sich niederschlägt, bevor es sich objektiviert in der Dialektik der Identifikation mit dem Anderen und bevor ihm die Sprache im Allgemeinen die Funktion eines Subjekts wiedergibt« (Lacan, 1973, S. 64). Gesellschaftliche Erzählungen können ferner als ideologische Anrufungen konzipiert werden, die eine Sprechbühne für Subjekte konstituieren (vgl. Rancière, 2002; Althusser, 1977, 140).

In diesem Sinne sind Subjekte immer schon einer ideologischen Anrufung ausgesetzt, die Subjektposition wird durch sie hervorgebracht (Lacan, 2005, 46). Gleichwohl bleibt – wie zuvor beschrieben – immer ein unverfügbarer Rest bzw. ein unauflösbarer Antagonismus und ein Mangel, der im Kontext der ideologischen Anrufung verleugnet oder phantasmatisch aufgeladen werden muss. Subjektivität wie Gesellschaft sind durch eine grundlegende Nicht-Identität und Spaltung gekennzeichnet, der Zugang zum Selbst und der Welt beruht wie das Selbstbild des Spiegelstadiums auf einer konstitutiven Verkennung.

Diese Anrufungen – so eine weitere Überlegung in Anschluss an Lacan – werden durch eine Identifikation mit einem auf unbewusste Weise imaginierten großen Anderen stabilisiert. Der große Andere repräsentiert nach Lacan ein Gesetz und Ordnungsprinzip des Symbolischen, welches das Sprechen strukturiert und in dessen Rahmen das Subjekt anerkannt werden möchte (ebd.). Er materialisiert das anonyme Feld der Gesellschaft und bildet einen impliziten Referenzpunkt für das Denken, Sprechen und Handeln eines Subjekts. Identifiziert sich das Subjekt mit der Anrufung, indem es einen großen Anderen imaginiert, kann dies

zunächst als ein Versuch gedeutet werden, den traumatischen Kern – nämlich die eigene Zerrissenheit, die Nicht-Identität zu dementieren.

Der große Andere fungiert zugleich als ein Herrensignifikant in der Erzählung; er ›spricht‹ die Subjekte auf konstitutive Weise an, indem er ein unausgesprochenes ethisches Gesetz in Form des ideologisch formierten Über-Ichs repräsentiert (vgl. Lacan, 1975, S. 182). Er ist der Dritte im Bunde zwischenmenschlicher Beziehungen. Er ist der Blick von außen mit dem wir uns selbst in der Welt betrachten. Das Paradox ist jedoch, dass das Subjekt nicht genau weiß, was die Forderung des großen Anderen genau beinhaltet.

Der Große Andere ist in diesem Sinne die ideologische Substanz, die sich in gesellschaftlichen Anerkennungserzählungen reproduziert und ein Herrenideal bzw. Herrschaftsideal, das das Sprechen legitimiert. Dieses Herrenideal bleibt jedoch gerade in der neoliberalen Konstellation diffus und kann genau deshalb eine Projektionsfläche für das Reale und damit für ein obszönes Genießen in Form eines Phantasmas bilden (vgl. Lacan, 1975, 191f). Denn in diesem Ideal enthalten sind immer auch die informellen, nicht explizit ausgesprochenen ideologischen Regeln, die unser Handeln strukturieren. Der große Andere kann also immer auch zu einem Über-Ich avancieren, das das Gesetz in einen Befehl zum obszönen Genießen verwandelt, insbesondere dann, wenn es auf einem Phantasma beruht, das ein schmutziges Geheimnis beinhaltet (vgl. Žižek, 1996). Gemeint sind damit jene Vorstellungen, die nicht ausgesprochen werden dürfen und dennoch unser Verhältnis zum Anderen bzw. Genießen strukturieren:

Man hat nicht nur Regeln – und das ist hier nun entscheidend –, sondern man hat auch Metaregeln, die einem sagen, wie die expliziten Regeln anzuwenden sind. Explizite Regeln erlauben einem etwas oder verbieten es, doch man muss sich im Klaren darüber sein, dass dies niemals wirklich so ist. Oftmals ist in unserer Gesellschaft (doch das gilt auf gewisse Weise für alle Gesellschaften) etwas explizit verboten, doch die Botschaft zwischen den Zeilen

lautet: Du darfst es tun, doch mach es diskret. Du bist ein Idiot, wenn du es nicht machst (Žižek, 2015, 15).

Zugleich bildet das Phantasma eine Abwehrformation gegenüber dem traumatischen Kern bzw. den Schrecken des Realen, der sich aus der Triebstruktur ergibt.

Doch inwiefern ist das Genießen obszön? Lacan entwickelt das Konzept des Genießens (*jouissance*) im Anschluss an Freuds Text *Jenseits des Lustprinzips* (vgl. Freud, 2000). Dabei werden Lust und Genießen bei Lacan voneinander unterschieden. Während das Lustprinzip durch gesellschaftliche Normen (Verbote) begrenzt wird und so ein unstillbares Begehren hervorruft, will das Genießen die gezogenen Grenzen überschreiten, das Begehren endgültig erfüllen. In diesem Sinne ist das Genießen auch ähnlich wie der Todestrieb auf einen Abgrund gerichtet (vgl. Žižek, 1992, S. 44). Während die Lust also symbolisch kastriert ist, d. h. einem Zivilisationsprozess entsprechend reguliert, auf bestimmte Bereiche bezogen ist, somit das Genießen in Schach hält, steht das Genießen selbst für das Reale, für den Exzess. Es handelt sich um einen Genuss, der »zu nichts dient« (Lacan, 1991, S. 9). Das Begehren hingegen beruht auf einem grundlegenden Mangel und auf gesellschaftlichen Beschränkungen, die, sofern sie kritisch reflektiert werden, also eine konfliktbezogene Auseinandersetzung mit ihnen stattfindet, dem Begehren als Quelle kontextimmanenter (Selbst)Transzendenz dienen kann. Die konfliktbezogene Reflexion auf die Grenzerfahrung – so mein Gedanke – kann in diesem Sinne als Basis utopischen Denkens dienen, während dem Genießen etwas Idiotisches und Obszönes anheftet.

Daraus kann zweierlei geschlossen werden: Ideologien haben immer auch einen phantasmatischen Untergrund. Zugleich sind Ideologien niemals nur Ausdruck illusorischer Phantasien, die keinen Bezug zur Realität haben. Ideologien gründen vielmehr immer auch auf einem ein Netz von Phantasien, die unsere Handlungen strukturieren, aber unausgesprochen bleiben (müssen). Und genau über diese unausgesprochenen aber immer mittransportierten Phantasien im ideologischen Setting wird unser Verhältnis zum Genießen bestimmt. Das Genießen steht somit im

Verhältnis zum phantasmatisch verkleideten Realen (vgl. Žižek, 2009, S. 199). Schließlich bleibt noch eine weitere Funktion, die der große Andere zu erfüllen hat, er kann auch dazu dienen, eine Leerstelle zu füllen, die dann entsteht, wenn wir an den Tod der Utopie glauben – wenn wir also glauben, durch unsere postideologische Abgeklärtheit den Glauben an etwas verloren zu haben. Der große Andere glaubt dann für uns (vgl. ebd., S. 54ff.).

Der philanthropische Blick des großen Anderen

Doch inwiefern werden strukturell Marginalisierte in der ideologischen Anrufung zum Knecht degradiert, der die Objekte des Genießens für die besser Situierten herstellt?

Diese Frage soll in illustrativer Hinsicht am Beispiel der Promotionskampagne von GAVI (The Global Alliance for Vaccines and Immunizations) in der Demokratischen Republik Kongo beantwortet werden. GAVI ist eine von der Gates-Stiftung gegründete Impfallianz. Dort wird auf der Homepage unter dem Titel »DR Congo's introduction of inactivated polio vaccine – seen through the eyes of a mother and father« eine ›rührende‹ Geschichte erzählt, die zum Spenden für die Polioimpfung in Afrika animieren soll:

Today I met Evariste and Marie-Josée. They have been husband and wife for 29 years with three sons who go to school and are doing very well in their exams. It sounds like the perfect family and they are indeed very happy. But, as we talk, I learn that their true story is far from perfect. Both Evariste and Marie-Josée contracted polio as young children: Evariste when he was only three years-old, his wife at the age of 8. He needs a bicycle chair to move around while Marie-Josée needs crutches to walk. [...] Evariste and Marie-Josée explained to me that they are thankful for all the good things given to them. When I asked if they have one regret, they immediately answered that it was not being vaccinated against the scourge of polio. [...] All their children have received

the oral polio vaccine and they constantly advocate for immunization. They see the introduction of the inactivated polio vaccine as an important moment for DR Congo even if they could not see the images of the launch on television as they don't have power in their neighborhood. ›If a vaccine had existed when we were young we would not have been like this‹, said Evariste (vgl. GAVI, 2015).

Von Interesse ist hier zunächst der Blick des Mächtigen, der Blick des großen Anderen, der das philanthropische Narrativ strukturiert. Konstruiert wird ein viktimisiertes afrikanisches Subjekt, das der Hilfe von außen bedarf und damit die Durchsetzung eines modernen philanthropischen Impf-Regimes notwendig macht. Zugleich geht das Narrativ mit der offiziellen Botschaft einher, dass diese Hilfe nicht nur wichtig ist, sondern dankbar angenommen wird. Entscheidend ist, dass es sich hier um eine Konstruktion von Andersheit handelt, die eine Abgrenzungsfunktion hat und zugleich ein obszönes Begehren nach Selbstanerkennung zum Ausdruck bringt. Zum einen bedient die Konstruktion des Anderen das rest-koloniale Stereotyp, wonach es die Armen in Afrika nicht alleine schaffen, sich medizinisch zu schützen und zum anderen geht es um die Bestimmung eines positiv besetzten westlichen ›Selbst‹ (vgl. Hall, 2008), die mit einem (vermeintlich) ethischen Apell verknüpft wird. Der ethische Apell ist: ›Siehe doch wie schlecht es den Menschen in der Demokratischen Republik Kongo geht. Die Lage ist dort ohne unsere Hilfe hoffnungslos. Große gesellschaftliche Transformationsideen werden scheitern, aber dennoch kannst Du was tun. Sie werden es Dir danken‹. Dabei handelt es sich jedoch um eine postmoderne Umschreibung des kolonialen (Entwicklungs-)Diskurses, in dem die Welt weiterhin im Sinne eines binären Codes in einen fortgeschrittenen, überlegenen und einen rückständigen Teil unterteilt wird (vgl. Ziai, 2006, S. 39ff). Die philanthrokapitalistische Anrufung kann in diesem Sinne zunächst als eine diskursive Formation begriffen werden, die durch die stereotype Repräsentation kultureller Differenzen gekennzeichnet ist und somit strukturell Marginalisierten bzw. Subalternen den Zugang zur Sprechbühne ver-

wehrt (vgl. Spivak, 1996, S. 289ff). Das hegemoniale Narrativ führt dazu, dass eine Verkenntung der dortigen Lebensrealitäten stattfindet, indem es zu einer biopolitischen Spaltung der Gesellschaft kommt (vgl. Foucault, 1997). Die Menschen erscheinen in diesem Narrativ nicht etwa als Menschenrechtssubjekte, die einen Anspruch auf das Recht auf Gesundheit haben, sondern werden zu *Objekten* von philanthrokapitalistischen Projekten, die auf Almosen hoffen können.

Nicht zufällig steht deshalb ein eindimensionaler Armutsbegriff im Vordergrund, in dem die politischen Ursachen und Folgen der sozialen Ungleichheit keine Beachtung finden. Unberücksichtigt bleibt ebenso eine Auseinandersetzung mit politischen und ökonomischen Machtgefällen in den Nord-Südbeziehungen sowie mit den Ursachen und Folgen von Kriegen sowie ökonomischen Krisen im Kontext eines global entfesselten Kapitalismus. Armut wird damit als quasi-naturwüchsiges Faktum ausgewiesen und die neoliberale, auf Markteffizienz und Wirtschaftswachstum ausgerichtete Politikgestaltung nicht in Frage gestellt, sondern an ihr effektiv mitgewirkt bzw. von ihr im Rahmen von zweifelhaften Geschäftspraktiken und Partnerschaften mit der Privatwirtschaft sowie Charity-Spektakeln profitiert.

Strukturell deprivierte Menschen werden so auf das nackte Leben reduziert bzw. ent-subjektiviert (Agamben, 1998, S. 8) und zu Untoten in der symbolischen Ordnung. Sie werden insofern zu Untoten als sie (trotz rhetorischer Bezüge zu globalen Partnerschaften usw.) als vom philanthropischen Narrativ abweichend *sprechende Subjekte* in der symbolischen Ordnung nicht in Erscheinung treten können, gleichwohl aber auf diffuse Weise präsent bleiben.

Armutsverhältnisse werden im Philanthrokapitalismus aber nicht nur in Form eines Charity-Business vermarktet und von prekären Lebensbedingungen Betroffene viktimisiert (vgl. Thorup, 2011). Von Bedeutung ist ebenso, dass der Philanthrokapitalismus als eine ideologische Anrufung fungiert, in der es zu einer narzisstischen Spiegelung kommt, innerhalb derer besser Situierte ein allmächtiges Idealbild von sich selbst imaginieren können. Dies ist die schmutzige Botschaft bzw. das Geheimnis, die unausgesprochene Phantasie: Ungleichheitsverhältnisse können inso-

fern genossen werden, als sie ein allmächtiges Idealbild bestätigen und das Spenden als quasi-ethischen Akt erscheinen lassen. Und gerade weil philanthropische Projekte vordergründig ethisch aufgeladen sind – also von dem offiziellen Motiv geleitet werden –, in der Welt etwas Gutes zu tun, kann die narzisstische Sehnsucht nach der Herrenrolle unbewusst ausgelebt werden. Es handelt sich also bei der Unterstützung und Durchführung von philanthropischen Unternehmungen nur *prima facie* um einen solidarischen Gestus. Denn nicht zuletzt geht die ideologische Anrufung des Philanthrokapitalismus immer auch mit einem Subtext einher, in dem ein geheimnisvoller magischer Bund zwischen den Spender/innen und philanthropischen Unternehmer(inne)n im Rahmen der kapitalistischen Gesellschaftsideologie gestiftet wird. Dieser Bund basiert auf dem Umstand, dass in ihm soziale Phantasien mobilisiert werden können, in denen restkoloniale Ressentiments und narzisstische Überhebungsphantasien zum Tragen kommen, ohne Schuldgefühle auszulösen. Darüber hinaus hat er eine Grundlage darin, dass er ein Verdrängungsangebot macht, mit dem die eigenen Verstrickungen in kapitalistische Gewaltverhältnisse dementiert werden können. Gerade weil der Philanthrokapitalismus sich als un-ideologisches Projekt präsentiert und somit das Herrenideal bzw. den Herrensignifikanten und die darin enthaltene schmutzige Botschaft (das Begehren Herr sein zu wollen) negiert, kann er die besser Situierten zum Genießen anrufen.

Anstelle des Begehrens nach Anerkennung tritt nun nämlich der Exzess – der obszöne Genuss, die omnipotente Phantasie als Spender/in von den Viktimisierten als Heilsbringer/in anerkannt zu werden. Dies gilt zu allererst für die Philanthrokapitalist/innen, aber auch bis zu einem gewissen Maße für die Spender/innen als sie sich von der schmutzigen Botschaft (ein ›guter‹ Herr sein zu können) ›anködern‹ lassen. Es kommt auf beiden Seiten, wenn auch in unterschiedlicher Intensität zur Verschmelzung mit einer Omnipotenzsuggestion, die auf Seiten der Spender/innen nicht zuletzt auch dazu dient, das eigenen Unbehagen an der neoliberalen Konstellation – zum einen mit Blick auf die eigenen Verstrickungen aber auch möglicherweise bestehende Abstiegsängste (der noch besser gestellten zu) zu verdrängen.

Doch dieses Genießen ist nicht folgenlos. Es wird zum Befehl:

Diese Suspendierung des Herrensignifikanten hinterlässt als einzige Instanz der Anrufung den nichtbenennbaren Abgrund der jouissance. Das Gebot, das unser Leben in der Postmoderne bestimmt, lautet: ›Genieße!‹ [...] Der Verzicht auf den Herrensignifikanten befreit uns allerdings keineswegs vom Druck der Schuld, sondern hat seinen Preis, der durch Lacans Charakterisierung des Über-Ich-Befehls aufgezeigt wird. [...] Der Befehl des Über-Ichs, zu genießen, das heißt oft der (unmerkliche) Schritt von der Erlaubnis, zu genießen, zur Injunktion (Verpflichtung), sabotiert das Genießen, so dass man paradoxerweise, um so schuldiger wird, je mehr man dem Gesetz des ›Über-Ich‹ gehorcht (Žižek, 2009, 92).

Der Erfolg philanthropischer Projekte liegt darin, dass es ihnen gelingt, die eigene ideologische Substanz und den darin enthaltenen Machtgestus zu verschleiern. Der Philanthrokapitalismus macht folglich ein repressiv wirkendes Verdrängungsangebot, das auf einem schmutzigen Geheimnis beruht – nämlich Herr zu sein – und die Angerufenen so genau der Ideologie unterwirft, die er offiziell dementiert. Die Angerufenen werden so unfreiwillig und unmerklich zu Träger/innen einer Ideologie, in der den Subalternen der Zugang zur Sprechbühne verwehrt wird. Zugespitzt formuliert: Die als Spender/innen Angerufenen werden »zu Sklaven, die sich für Herren halten« (Lacan, 1973, S. 136). Gerade, weil der Philanthrokapitalismus sich nicht nur als anti-ideologisches Projekt verkauft, sondern auch einen narzisstischen Genuss in Aussicht stellt, hat er eine entscheidende legitimatorische Funktion für den Neoliberalismus. Es sind diese Formen des obszönen Genießens, die verhindern, dass das neoliberale Projekt trotz der multiplen Krisen, die es ständig produziert, selbst in die Krise gerät.

Der Philanthrokapitalismus kann damit als Beispiel für die Wirkungsmacht von neoliberalen Diskursen und Regierungstechniken betrachtet werden. In diesen Diskursen wird ein imaginäres Anderes auf projektive Weise konstituiert und als hilfsbedürftiges Subjekt vermeintlich anerkannt. Der Philanthrokapitalismus beruht in diesem Sinne auf

einer Anerkennungsfiktion, die als ideologisches Konstrukt ermöglicht, asymmetrische Machtverhältnisse unsichtbar zu machen, indem sie besser Situierte (vermeintlich) von der Schuld entlastet, von diesen Machtverhältnissen nicht nur zu profitieren, sondern sie fortzuschreiben. Gerade indem das postideologische Zeitalter permanent die schrankenlose Freiheit des Subjekts damit begründet, dass es endlich die Ideologie hinter sich gelassen habe, stellt es sich selbst in den Dienst der Ideologie. Doch damit nicht genug: Nicht nur ist Ideologie besonders dann wirksam, wenn sie offiziell dementiert wird, sondern sie dient auch dazu jene Leerstelle zu füllen, die dann entsteht, wenn wir im Rahmen der postideologischen Aufgeklärtheit an den Tod der Utopie glauben. Denn das ist der ein weiterer Preis, den wir für den Glauben an das Ende der großen Erzählungen zahlen müssen (vgl. Žižek, 2009). Der große Andere glaubt dann für uns. Der Philanthrokapitalismus wird so zum schlechten Utopie-Ersatz.

Neoliberale Krise nicht in Sicht?

Ausgangspunkt meines Artikels war die in Anlehnung an Herbert Marcuse inspirierte Frage (vgl. Marcuse, 1984), weshalb die neoliberale Herrschaft, trotz diverser Krisen nicht überwunden wird. Meine Antwort ist, dass gerade der Philanthrokapitalismus ein Beispiel dafür ist, wie neoliberale Regierungstechniken den Gestus der Hilfe inszenieren, um sich in der krisenhaften Situation selbst zu legitimieren und von den eigenen Verstrickungen und Verantwortlichkeiten ablenken. Da dieser Gestus auf dem Prinzip der Almosen aber nicht der Rechte beruht, ist er zutiefst paternalistisch. Da der Philanthrokapitalismus sich als anti-ideologisches aber vermeintlich ethisches Projekt verkauft, können die Ursachen für globale Ungleichheitsverhältnisse nicht nur effektiv verleugnet, sondern mehr noch weitreichende gesellschaftliche Umwälzungen mit einem ethischen bzw. politischen Tabu belegt werden (Žižek, 2010, 272). Darüber hinaus ist Anliegen des Artikels zu zeigen, inwiefern der Aufruf zum Spenden einen narzisstischen und in diesem Sinne obszönen Genuss in Aussicht stellt. Indem der Philanthrokapitalismus uns

glauben macht, dass kapitalistisches Wirtschaften auf ethische Weise möglich ist, hat er eine entscheidende legitimatorische Funktion für den Neoliberalismus. Es ist dieser pseudoethische Gestus, der verhindert, dass das neoliberale Projekt trotz der multiplen Krisen, die es ständig produziert, selbst in die Krise gerät. Analog dazu ließen sich auch Beispiele in anderen Politikfeldern finden. Betrachtet man etwa die derzeitige europäische Griechenlandpolitik der Europäischen Kommission, der EZB und des IWFs scheint sich ein ähnliches Bild zu ergeben. Auch hier finden wir einen hegemonialen Machtverhältnisse verschleiernenden Hilfsgestus im Kontext der an Austeritätspolitikern geknüpften Kreditvergaben, der dazu dient, autoritäre und paternalistische Politiken jenseits von demokratischen Entscheidungsprozessen auf vermeintlich pragmatische durchzusetzen. Anregen möchte ich somit den Gedanken, dass gerade der vermeintlich antiideologische und als Hilfsgestus getarnte Diskurs eine Grundstruktur im Rahmen neoliberaler Selbstlegitimierungsnarrative bildet.

Ist die Situation damit aussichtslos? Nein. Die Gegenstrategie wäre zuallererst, dass das Subjekt die ideologische Geworfenheit und Verstrickungen in die jeweilige Gesellschaftsordnung und die damit einhergehenden Subjektdeformationen akzeptiert, aber zugleich auch das konstitutive Moment der Nicht-Identität (mit der symbolischen Ordnung) als subversive Chance begreift. Dem inhärent wäre die Erkenntnis, dass Ideologien, die sich selbst als un-ideologisch und damit als machtfrei präsentieren nichts anderes als eine perfide Machtstrategie und zugleich ein schlechtes Substitut utopischen Denkens sind. Ein schlechter Ersatz utopischen Denkens sind sie insofern, als die Idee der Machtfreiheit eigentlich für den emanzipativen Wunsch gleichberechtigter Anerkennungsverhältnisse steht, genau dieser Wunsch aber in der ideologischen Anrufung unbewusst gemacht und diesem Sinne unter dem Diktum un-ideologischen Denkens abgewehrt wird. Die Unbewusstmachung (vgl. Erdheim, 1984) utopischen Begehrens als perfide Machtstrategie zu skandalisieren, wäre der zweite Schritt, um die Risse in der Anrufung, also die unsichtbar gemachten Widersprüche und Verkennungen – im Lacanschen Sinne die Löcher im Diskurs und Täuschungen im Selbstbild

– zu erkennen. Diese hieße, dass die Angerufenen, indem sie sich mit der (Nicht-)Existenz des großen Anderen auseinandersetzen und die erste narzisstische Kränkung akzeptieren, dass »das Ich nicht Herr [...] im eigenen Haus« sei, die Chance erhalten, ideologische Phantasmen im Sinne einer konkreten Utopie umzuarbeiten. In anderen Worten: Die eigene Subjektdeformation im Rahmen der ideologischen Anrufung durchzuarbeiten, wäre gerade die entscheidende Transformation hin zu einer politischen Subjektivität, die auf der Praxis des widerständigen und konkret utopischen Denkens beruht (vgl. Bloch, 1970).

Angesprochen ist somit eine anerkennungsgenerative Selbstautonomisierung betroffener Herrschaftssubjekte, die zum Ziel hat, das ideologische Narrativ umzuarbeiten und das heißt nicht zuletzt, eine andere, neue Erzählung zu formulieren und eine neue Sprechbühne zu konstituieren. Innovative politische Subjektivierungsformen entstehen demnach im Kontext metaphorischer Gegenbewegungen, die die hegemonialen Diskursformationen des Philanthrokapitalismus sabotieren, indem sie sie skandalisieren und eine andere Geschichte erzählen.

Aus diesem Blickwinkel betrachtet können gerade die sich zunehmend transnationalisierenden sozialen Bewegungen wie das Peoples Health Movement als eine Projektionsfläche für eine imaginative Neubesetzung des Subjektivitätskonzepts dienen. Subjektivität zu re-politisieren hieße dann, das philanthrokapitalistische Charity-Business als einen Selbstlegitimierungsdiskurs des Neoliberalismus zu dekonstruieren, der nur darauf ausgerichtet ist, von den permanenten Krisen, die der Kapitalismus produziert, abzulenken. Sich mit dieser Art von sozialen Bewegungen zu verbünden, wäre der wahre solidarische Akt, der die Auseinandersetzung mit den Ursachen der Krisen ermöglicht und so einen Nährboden für politische Phantasien bietet, die auf einem emanzipatorischen Anspruch gründen.

► Literatur

Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer*. Stanford: University Press.

- Althusser, Louis (1977). *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Staatstheorie*. Hamburg: VSA.
- Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth & Tiffin, Helen (Eds.). (2000). *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. New York: Routledge.
- Baaz, Maria Erikson (2005). *The Paternalism of Partnership. A Postcolonial Reading of Development Politics*. New York: Zed Books.
- Bhabha, Homi, K. (1986). Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition, In Fanon, Frantz, *Black Skin White Masks* (S. xxi-xxxviii). London: Pluto.
- Beigebler, Yves (2012). Die Weltgesundheitsorganisation im Wandel. *Vereinte Nationen* 5, 195-201.
- Brandt, Ulrich (2009). *Die Multiple Krise. Dynamik und Zusammenhang der Krisendimensionen, Anforderungen an politische Institutionen und Chancen progressiver Politik*. Online-Publikation: https://www.boell.de/sites/default/files/multiple_krisen_u_brand_1.pdf (Stand: 24.08.2015).
- Demirović, Alex, Dück, Julia & Becker, Florian & Bader, Pauline (Hrsg.). (2011). *VielfachKrise*. Hamburg: VSA.
- Erdheim, Mario (1984). *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit. Eine Einführung in den ethnoanalytischen Prozess*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ferguson, James (1990). *The Anti-Politics Machine: »Development,« Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, Sigmund (2000). Jenseits des Lustprinzips. In ders., *Studienausgabe, Bd. 3* (S. 213–272). Frankfurt am Main: Fischer
- Foucault, Michael (1997). The Birth of Biopolitics. In Paul Rabinow (Hrsg.), *Michel Foucault, Ethics: Subjectivity and Truth* (S. 73-79). New York: The New Press.
- Foucault, Michael (2005). Die Maschen der Macht (1981/1985). In Daniel Defert & Francois Ewald (Hrsg.), *Analytik der Macht* (S. 220–239). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- GAVI (The Global Alliance for Vaccines and Immunizations) (2015). *DR Congo's introduction of inactivated polio vaccine – seen through the eyes of a mother and father*. Online-Publikation: <http://www.gavi.org/Library/News/Eyewitness/2015/DR-Congo-s-introduction-of-inactivated-polio-vaccine-%E2%80%93-seen-through-the-eyes-of-a-mother-and-father/> (Stand 3.6. 2015).

- Hall, Stuart (2008). Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht. In ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2* (S. 137-179). Hamburg: VSA.
- Harvey, David (2004). Die Geographie des »neuen« Imperialismus: Akkumulation durch Enteignung. In Christian Zeller (Hrsg.), *Die globale Enteignungsökonomie* (S. 183-215). Münster: Westfälisches Dampfboot .
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hickel, Jason (2015). The death of international development. The development industry needs an overhaul of strategy, not a change of language. Online-Publikation: *Red Pepper*, Online-Publikation <http://www.redpepper.org.uk/essay-the-death-of-international-development> (Stand 2.3. 2015).
- Jachtenfuchs, Markus (Hrsg.). (2013). *Regieren in internationalen Institutionen*. Berlin: Springer.
- Lacan, Jacques (1973). Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion. In ders., *Schriften I* (S. 449-455). Olten/Freiburg: Walter.
- Lacan, Jaques (1975). Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im freudschen Unbewußten. In ders., *Schriften II* (S. 240-277). Olten/Freiburg: Walter.
- Lacan, Jaques (1991). *Das Seminar XX: Encore*. Weinheim: Quadriga.
- Lacan, Jaques (2005). *Meine Lehre*. Wien: Turia + Kant.
- Melinda and Bill Gates Foundation (2015). Online-Publikation: <http://www.gates-foundation.org/What-We-Do/US-Program/Washington-State/Strengthening-Communities> (Stand 1.5.2015).
- Marcuse, Herbert (1984). Repressive Toleranz. In ders., *Schriften, Band 8* (S. 136-166). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Parry, Marc, Field, Kelly & Supiano, Beckie (2013).The Gates Effect. *Chronicle of Higher Education*. Online-Publikation: <http://chronicle.com/article/The-Gates-Effect/140323/> (Stand 29.3.2015).
- Peoples Health Movement/Medico International/Medact/ Thirrd World Network (Hrsg.). (2014). *Global Health Watch 4. An Alternative World Health Report*. New York: Zed Books
- Rancière, Jacques (2002). *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2010). Revolution des Geistes! Online-Publikation: <http://www.sueddeutsche.de/kultur/peter-sloterdijk-ueber-zukunft-revolution-des-geistes-1.371816>, (Stand: 19.5.2015).

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996). Subaltern Talk: Interview with the Editors. In Daniel Landry & Gill MacLean (Eds.), *The Spivak Reader* (pp. 287-308). New York/ London: Routledge.

Thorup, Michael (2011). Pro Bono? On philanthrocapitalism as ideological answer to inequality. *Ephemera: theory and practice in organizations*, 13 (3), 555-567.

Wilson, Jason (2014). Fantasy Machine: Philanthrocapitalism. *Third World Quarterly*, 35 (7), 1144-1161.

World Health Organization (2008), *Closing the Gap in a Generation. Health Equity through Action on Social Determinants, Final Report of the Commission on Social Determinants on Health*. Geneva: WHO Press.

Wolf, Klaus Dieter (2000). *Die neue Staatsräson – Zwischenstaatliche Kooperation als Demokratieproblem in der Weltgesellschaft. Plädoyer für eine geordnete Entstaatlichung des Regierens jenseits des Staates*. Baden-Baden: Nomos Verlag.

Ziai, Armin (2006). *Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Žižek, Slavoj (1992). *Mehr-Genießen. Lacan in der Populärkultur*. Wien: Turia + Kant.

Žižek, Slavoj (2009). *Auf verlorenem Posten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2010). *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2011). *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Žižek, Slavoj (2015). *Die Lage ist hoffnungslos, aber...* Online-Publikation: http://www.burg-theater.at/Content.Node2/home/ueber_uns/aktuelles/KAKA-NIEN-Zizek-deutsch.pdf (Stand 25.5.2015).